

唯識思想解析のための修行者の視点

著者	佐久間 秀範
雑誌名	智慧のともしび：アビダルマ佛教の展開：三友健容博士古稀記念論文集
ページ	775-794
発行年	2016-03-08
URL	http://hdl.handle.net/2241/00161272

三友健容博士古稀記念論文集

『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』 抜刷

平成28年3月8日 発行

唯識思想解析のための修行者の視点

佐久間 秀 範

0. 序文

唯識思想は「唯識」という漢訳語の影響もあり、「すべての世界は心のみから創られていて物質は何も存在しない」と誤解されてきている。確かにこれは漢訳語だけの罪ではない。『摂大乘論』が「唯識」の根拠として『華嚴經』十地品にある「三界唯心」を挙げることに起因している。さらに瑜伽行派が提示する様々な理論には、それまで仏教教団では使われてこなかった独特のタームが新たに造り出されたことも事実であり、そのような耳慣れないタームを駆使して唯識理論が展開されていることによって、このグループ以外の人々に正當に理解してもらえないことになったのかも知れない。しかし、インド瑜伽行唯識思想が觀念論的な解釈をもって理解される最も大きな理由は中国・チベットなどに残る唯識学派に関する伝承にある。

伝承に基づく瑜伽行唯識学派の論師の系統は次の様になる。瑜伽行唯識学派の初祖を Maitreya とし、Asaṅga を経て Vasubandhu が唯識理論を完成させたことになっている。その後 Vasubandhu を継承し、Dignāga、Asvabhāva、Dharmapāla、Śīlabadhra そして玄奘へとつながる系統と、Guṇamati、Sthiramati の系統とが考えられている⁽¹⁾。現在手にしうるサンスクリット原典の内容を吟味しただけでも、このような系統図はにわか⁽²⁾に信賴するに足るものではなく、多くの疑問を感じる内容である。何故疑義が生まれるのであろうか。その大きな理由の一つは、現在流布しているインド仏教に関する主な概説書や諸論師の年代を扱った研究書の提示する系統図が、先に述べたように中国やチベットなどに伝わる伝承に依存してきたことにある。つまり、いずれの論師の場合も伝承に依存して人物を特定し、その系統図を描こうとすることには問題がある⁽³⁾。瑜伽行唯識派の諸論師の位置づけは、彼らに帰せられる著作文献の位置づけにも関わり、瑜伽行唯識思想全体に関わる問題であるが、ここでは瑜伽行唯識派の諸論師の中から特に Sthiramati に焦点を当てて、これまでの諸論師の年代に関する諸事情を提示することにする⁽⁴⁾。

中国の伝承の吟味から始めることにする。玄奘の報告をもとに辯機がまとめた『大唐西域記』（玄奘訳、辯機撰）の「伐臘毘」の項に「堅慧」とあることと、玄奘の報告をもとに慧立および彦惊が記録したとされる『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』を中心に中国唯識宗および日本法相宗の安慧像は描かれている。ところが後者『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』（慧立本、彦惊箋）の伐臘毘国の所には、「安慧」への言及はない。「安慧」(T50,244a9)が登場するのは、実は「伐臘毘」(ヴァラビー)の記述範囲であるT50,243b9-17ではなく、T50,244a7-24における「摩揭陀」(マガダ)国を記述する部分であり、「勝軍」に関する記述の中で登場するものであって、玄奘が師事あるいは行動を共にした勝軍が「戒賢」と「安慧」に師事したとある部分である。したがって Valabhi と Sthiramati の関係を示唆するものは何もない。前者『大唐西域記』伐臘毘国 (T51,936b16) にも「堅慧」(T51,936c2) とあり、「安慧」ではない。⁽⁵⁾『成唯識論述記』(T43,231c19ff.)にある「三梵云悉耽羅末底。唐言安慧。」とあるように、玄奘の愛弟子基の系統では「堅慧」ではなく「安慧」を使用していると思われるが、『大唐西域記』の「堅慧」(T51,936c2)にしても伐臘毘国では「徳慧堅慧菩薩之所遊止」とある。つまり彼が Valabhi を本拠地としていたわけではないことを示唆しており、本拠地はあくまでも Nālandā と報告されている。いずれにしても『大唐西域記』『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』を初めとする中国の伝承には不確定要素が多く見られる。Valabhi に関する歴史学的研究は碑文研究と共に進められてきているが、考古学的発掘調査報告などがほとんどない状況下では憶測の域を出ないことでもある。現在のインドの Gujarat 州の小さな町に過ぎない Vallabhipur が当時の Valabhi であるとするならば、そこに玄奘が実際に滞在して現地調査の上で報告したものか、Nālandā など別な場所で情報だけを集めて記述したのかは判然としない。玄奘がインドに滞在する以前の588C.E.の碑文に Sthiramati という人物の名前があるわけであるから、この情報を玄奘が知っていたとすれば、こうした現地からの情報のみによって、実際に現地には行かずに Sthiramati の記事を中国に帰国した後に報告した

可能性もある。実際に玄奘が滞在していた Nālandā で学匠として Sthiramati が認知されていたのであれば、この重要な学匠としての Sthiramati と Valabhi の碑文に記されている Sthiramati の情報とをダブらせて中国において弟子達に語った可能性がある。弟子達は玄奘のもたらした情報には全幅の信頼をおいて伝承を記述した訳であるから、後代この Sthiramati が大註釈家 Sthiramati と同一視されやすい状況を玄奘が招いてしまったとも考えられる。

次にチベットの伝承についてであるが、主に『ターラナータ仏教史』（Tāranātha）の「安慧の伝」（寺本婉雅1974, pp.195-198）などに記されている。それによると Vasubandhu のたいていの著作に註釈を施したとあるが、ターラナータ自身がこの伝承に疑問を持っていることと、「パヴィヤの伝」（pp.205-208）に Nālandā で Sthiramati の弟子達と論争をして勝利したとあることから Nālandā の学匠であることは認知されているが、彼を Valabhi と結びつける記述はどこにもない。チベット語訳『大宝積経論』の著者として北京版目録 No.5510 およびデルゲ版目録 No.4009 にいずれも Blo brtan とあり、これを Sthiramati とすることで、von Staël-Holstein を初めとする諸研究者の間で Sthiramati と名乗る人物が複数いたとする見解が示されている⁽⁶⁾。つまり Sthiramati と名乗る人物が複数いたことをむしろ事実として認識しておく必要がある。

こうした事情から、ある一人の Sthiramati が Valabhi において『中辺分別論』や『大乘莊嚴経論』、『唯識三十頌』ないし『大宝積経』に註釈を書いたという従来の物語は一度白紙に戻す必要がある。

ではどのような形で Sthiramati という人物を扱うべきかが問われることになる。そこで伝承による考察ではなく、実際に現存する文献に記録されている理論の内容を瑜伽行唯識思想全体の流れの中で吟味し、それぞれの唯識理論を歴史的経緯の中で位置づけることができるかを確認する必要がある。その際にどのような視点から全体を見渡すかが重要な鍵を握っている。基本的な姿勢として瑜伽行唯識文献の作成がヨーガの実

践を熱心に行った修行者の体験をベースに、それらの内容を記録することから出発し、次第に理論化が進められ、長い年月をかけてそこに納められた内容が体系化され、理論として矛盾のないものに仕上げられていったと考えるべきだと筆者は見ている。そこで全体のベースとして設ける視点を「修行者の視点」と名付け、これを基準として考察を進めることにしている。

1. 「修行者の視点」から見渡す瑜伽行派諸文献の傾向

修行者の視点から瑜伽行唯識文献を眺めると次の様に見える。その外観を筆者の印象として描写すると、『瑜伽師地論』『本地分』の特に初期の文献である「声聞地」「菩薩地」は修行者の生の体験の姿をよく残している。「摂決摂分」ではそれらが整備され、唯識理論の原型が現れている。『瑜伽論』『本地分』の「菩薩地」を継承し「摂決摂分」と同じくらい古い文献と思われる『大乘莊嚴經論』は全体として統一のとれた理論の体系化と言うよりは、大乘仏教徒としての意識の高まりが行き渡り、修行者の体験がある程度まとまったユニットとして記録されたものと見られ、全体に亘って統一のとれた体系をもっているとは言いがたい面がある。これに対して『大乘莊嚴經論』と同じように古い文献とされる『中辺分別論』は全体がある意図の下に整備され、統一のとれた理論内容をもっていると見ることができる。『大乘莊嚴經論』と『中辺分別論』の意図を探ってみるならば、前者は説一切有部のグループの中で大乘仏教徒としての意識をもって、ヨーガ実践者達が様々な実践の中で体験された様々な内容から共通した内容を抽出し理論としてユニット化し、全体としてはまだ矛盾を含みながらも、大乘としての立場を宣揚する形で、記述されたと思われる。その意味で実践修行者の生の体験の姿を色濃く残している。これに対し、後者は日常のものの見え方とヨーガ実践修行者のものの見え方との間には違いがあるという実体験に基づいて、ヨーガの実践に乏しい教養人達に、まずは日常我々が見ている世界があるがままの姿 tathatā とは異なる世界であることを自覚させようとする意図が

感じられるのである。その原因は、日常のものの見方は我々が造り出す言語概念のフィルターのかかった分別判断に基づいているから、あるがままの姿 tathatā とは異なる見え方になるということを彼らに強烈に印象づけ、彼らの認識をあるがままの姿 tathatā に近づけるためには実践修行が必要であることを納得させる意図を持っていると感ずるのである。初期の頃に様々なルートや意図で記述されてきたこうした唯識理論を『撰大乘論』が整備体系化したと思われる。このような流れを受けて『唯識二十論』は自註も含めて一般教養人達つまり一般の学者達にヨーガの実践に基づく唯識理論をどのように捉えるべきかを説き聞かせる形を採り、その意味で極めて日常的な我々の常識的なものの見方のレベルを念頭に書かれていると見られる。こうした見方に対して後代『唯識二十論』は経量部の立場と⁽⁷⁾言われることになったと推測できる。これに対して『唯識三十頌』は自註がないのでその意図を推し量るのは難しいところがあるが、おそらく熟練したヨーガの実践修行者の立場から、後進の修行者達を導くために修行のプロセスに沿って説かれたものではないかと思う。ブッダを目指す大乘の精神を踏まえ、実践修行の中でもものの見方の変化をどのように自覚し、最終目標とするブッダの見方へと高めて行くべきかを、順を追って提示しているのではないかと思う。筆者が思い描こうとしている以上のような諸文献の執筆の意図はおおよそ次の二つの意図の流れの中に位置づけることができる。

第一の意図：ヨーガの実践に乏しい一般の学者に向けて書かれ、彼らに対して日常我々は常に言語概念を通してのみ認識対象を見ているという事実を自覚させるためと、言語概念を介さない“もの”そのものの存在を自覚させようとする意図である。その実現には汚れた状態から浄化された状態に移行する実践修行が欠かせないことを示し、唯識理論が実践理論であって、常識的なものの見方を一度問い直す必要があることを意図したものである。

第二の意図：実践修行に取り組む修行者に向けて書かれ、熟練していないが熱心な実践修行に取り組む修行者達を順次導く意図である。実践

修行によって体験されてきた先人達の生の体験報告を通じて、彼らがあらかじめそれらを体験して、その上で彼らに修行過程で得られる様々な現象に対する心の準備をさせるための意図である。

こうした二つの意図を総合的に扱う基準として、「修行者の視点」という表現を設けたのである。「修行者の視点」を基準にすると、初期の頃にみられた修行者の生の体験を叙述する意図と、それを対外的にアピールしようとする意図とが唯識理論の歴史的な進展と共に次第に薄れ、特に理論体系が完成した後の諸註釈書では、実体験に基づくというよりも諸理論の間で矛盾のない体系を作り上げようとする意図に変わっていったことが判ってくる。

このような諸文献の執筆の意図の流れの傾向について、筆者の描いた上記のスケッチを一つの指標として、ここでは Sthiramati の註釈の仕方を吟味することで、Sthiramati に帰せられる諸註釈書に含まれる唯識理論がどのような段階にあるものかを探って行くことにする。

2. 初期瑜伽行派諸文献の中に修行者の視点を探る

まず『中辺分別論』から始める。日常我々がものを見ている見方は、“もの”のあるがままの姿 tathatā を捉えているのではなく、我々が生物として何世代にも亘って培ってきた先天的な能力に、生まれてから後に身につけた様々な能力を加えて認識しているものである。認識する際にすでに、後天的に身につけた言語概念を通して認識し、それを言語表現することで現実世界を想い描いているに過ぎないと言うことを、ヨーガの熱心な実践修行を通して体得した立場から、修行経験の乏しい一般の学者に向けて強烈に印象づけることから出発する。

『中辺分別論』1.1. 註釈⁽⁸⁾

abhūtaparikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate /
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate // 1 //
tatrābhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ / dvayaṃ grāhyaṃ

grāhakañ ca / śūnyatā tasyābhūtaparikalpasya grāhyagrāhaka-
bhāvena virahitatā / tasyām api sa vidyata ity abhūtaparikalpaḥ /
evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ saman-
paśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhū-
taṃ prajānātīty aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇam udbhāvitam bhavati /

虚妄である（真実でない）分別判断はある。そこに二つは見
出されない。

しかしそこ（分別判断の働いているところ）には空という本
質（空性）は見出される。そこ（空性）にはまたそれ（分別判
断）が見出される。

ここで「虚妄である分別判断」とは捉えられるものと捉えるもの
という分別判断である。「二つ」とは捉えられるものと捉えるものと
である。空という本質は、その虚妄である分別判断が捉えられるも
のと捉えるものとの存在を離れている姿（本質）である。「その中に
また（空という本質があってもなお）それ（虚妄である分別判断）
は見出される」というのが虚妄である分別判断である。このように
あるもの（x）があるところ（y）にない時、あるもの（y）がある
もの（x）として空であるとありのまま（如実）に観察する。他方
また「分別判断の中に二つがなくなって後にもなお」、そこになんら
かの余ったものがあるとき、それ（余ったもの）はここでは真実に
存在するとありのままに知る、というように顛倒なく空という本質
の特徴が明らかに述べられた。

日常我々がものを見ている見方を abhūtaparikalpa と表現している。
つまり bhūta（真実）ではない虚妄な「分別判断」parikalpa であると言
語表現したのである。それが紛れもない事実であることを一般の学者達
に自覚してもらうことを出発点とするため、asti によって「逃れようの
ない事実として自覚せよ」と促していると考えられる。一般の学者達に
はショックの大きな、日常の意識の転換を迫られるものである。それを

一般の学者達が徐々に受け入れることができるようにするために実践修行の必要性を説く方向で論が進められていく。

この abhūtaparikalpa の正体は、捉えられるもの grāhya と捉えるもの grāhaka である。両者のやり取りで認識が成り立っていることへの自覚を促すために vidyate、つまり「見出される」と言語表現している。西洋哲学の流れでも現代使われる Ontology のもとの on が何を意味するかは非常に不明確だと聞いているが、asti と vidyate では自ずから異なるニュアンスをもっており、体験としてどのように自覚するかを意図を注意深く見守る必要がある。ここで言語表現されている grāhya と grāhaka は『菩薩地』『真実義品』や『菩提分品』、さらには『二十論』などの言語表現に鑑みると abhilāpya と abhilāpa とによって意図する内容と重なっている。つまり我々がものを認識する際に、必ず言語概念のフィルターを通して見るのが避けられないのである。このことを自覚することが重要な点として示されている。だからこそ、言語概念を取り去るための修行が必要であり、言語概念のやり取りである grāhya と grāhaka をぬぐい去る過程を経て、その結果としてぬぐわれ尽くした状態を śūnyatā と言語表現するのである。したがってブッダからみれば言語概念がない状態からものを見ることができるのであるが、一般の学者達にはブッダになりきる直前までの修行の過程では言語概念の支配が残っていくのである。だからこそ、完全に言語概念がぬぐい去られ、abhūtaparikalpa と言語表現する必要性がなくなった場合に、何もなくなるのではなく、そのときにこそものがあるがままの姿 tathatā が目の前に立ち現れてくるという実体験があることを語っているのである。最終的に abhūtaparikalpa がなくなった時に立ち現れている姿は言語表現すべきでないが、なんらかの言語表現しなければ相手に伝えることができないから、⁽⁹⁾「それでもなお残っているもの」と言語表現したのである。この「それでもなお残っているもの」を『菩薩地』などでは vastu-mātra⁽¹⁰⁾ と言語表現している。

これを修行に結びつけようとしている点は、まずは次の箇所からうか

がい知ることができる。

『中辺分別論』 1.4. 註釈⁽¹¹⁾

abhūtaparikalpatvaṃ siddham asya bhavaty atah /

na tathā sarvathā 'bhāvāt /

yasmān na tathā 'sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate / na ca
sarvathā 'bhāvo bhrāntimātrasyotpādāt / kimarthaṃ punas-
tasyābhāva eva neṣyate / yasmāt /

tatkṣayān muktir iṣyate // 4 //

anyathā na bandho na mokṣaḥ prasidhyed iti saṃkleśavya-
vadānāpavādadoṣaḥ syāt /

ゆえにそれ（識別判断）が虚妄である（真実でない）分別判断
であることが成立した。[識別判断は] そのようにあるのではな
いし、[かといって] すべてに亘って存在しない [のでもない]
からである。

以下のような理由である。それ（識別判断）は表出⁽¹²⁾が生じたそのま
まにあるのではない。かといってすべてに亘って存在しないのでも
ない。迷乱そのものは生じているからである。では「それは存在し
ない」と単刀直入に（eva）に何故言わないのか。理由は、

それ（識別判断）が減するから、解脱が認められるからである。
そうでなければ、束縛されるということも解脱するということも成
り立たなくなってしまうであろう。つまりは汚れの状態と浄化の状
態とを損なうという過ちを犯すことになってしまう。

「識別判断」と翻訳した vijñāna は十二支縁起の第三項目で grāhya と
grāhaka と同様に言語概念のやり取りを示す nāma-rūpa と互換性を持つ
ものであり、主たる解釈である胎生学的な解釈ではなく、認識論的解釈
から考えるべきであると思う。スタティックな vijñāna という存在では
なく、『三十頌』で vijñāna-pariṇāma と表現され、これは展開する認識
作用と理解できるので、parikalpa を「分別判断」と理解したのと同様に

ダイナミックな vijñāna を意味する「識別判断」という訳語を与えてみた。こうしたものの見方を単純に「そんなものは存在しない」と言い切ってしまうのは、saṃkleśa から vyavadāna への修行のプロセスの必要性を説くための伏線なのである。それを次の様に表現している。

『中辺分別論』 1.16. 註釈⁽¹³⁾

kathaṃ sūnyatāyāḥ prabhedo jñeyāḥ /

saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca sā /

ity asyāḥ prabhedaḥ / kasyām avasthāyām saṃkliṣṭā kasyām viśuddhā /

samālā nirmalā ca sā /

yadā saha malena varttate tadā saṃkliṣṭā / yadā prahīṇamalā tadā viśuddhā / yadi samālā bhūtvā nirmalā bhavati kathaṃ vikāra-dharṇitvād anityā na bhavati / yasmād asyāḥ

abdhātukanakākāśaśuddhivac chuddhir iṣyate // 16 //

āgantukamalāpagamān na tu tasyāḥ svabhāvānyatvaṃ bhavati /

空性の種別はどのように知られるべきか？

それ（空性）は汚れの傾向にあるものと清浄の傾向にあるものとである。

というのがその種別である。いかなる状態の場合に「汚れの傾向にあるもの」であり、いかなる場合に「清浄の傾向にあるもの」であるのか？

それが垢にまみれている状態と垢にまみれていない状態とである。

垢を伴って機能しているときはいつも、汚れの傾向にある〔空性〕である。垢が断たれている〔状態〕のときはいつも、清浄の傾向にある〔空性〕である。もし〔空性が初め〕垢にまみれた状態であった後で垢にまみれていない状態になるなら、変化するという性質を持つものであるから、どうして〔空性が〕無常とならないのか？ その理由は、それ（空性）は、

水界や黄金や虚空が清浄であるのと同様に、清浄であると見なされるのである。

〔それは空性に〕偶然外からやって来ていた垢が取り除かれたからであって、それ（空性）の本質が変化した訳ではないのである。

『中辺分別論』自体が修行の重要性を意識していることは次の部分でも判る。『中辺分別論』1.18. 註釈の冒頭部分に次の様にある。⁽¹⁴⁾

yadartham ca bodhisatvaḥ prapadyate tasya ca śūnyatā / kimarthaṁ ca prapadyate /

śubhadvayasya prāptyartham /

kuśālasya saṃskṛtasyāsaṃskṛtasya ca /

sadā satvāhitāya ca /

atyantasatvāhitārtam /

あることを目標として菩薩が修行をする場合、それ〔目標〕にも空性がある（目標は空である）。どのような目標に向かって〔菩薩は〕修行をするのか？

二つの善の獲得を目標として

すなわち、造られたものである善と造られたものでない〔善〕の〔獲得を目標として〕である。

常に人々に利益をもたらすために

すなわち、人々への究極的利益のためにである。

修行を意味する言葉は仏教では bhāvanā が一般的かと思う。その動詞形 bhāvayati は「現れる、出現する」が基本であるなら -ana- を付して「出現させる」の意味であり、修行の結果どのような状態が出現するかを意味する。一方、prapadyate は基本として「Ac に踏みいる」「Ac に到達する」の意味であることからすると、実践修行で śūnyatā が saṃkṣiptā から viśuddhā へ、つまり saṃkleśa から vyavadāna へ、さらには samalā から nirmalā へという形で言語表現されているのである。勿論 śūnyatā

があるがままの姿 *tathatā* を意図しているのであるから、それ自体が変化するわけではなく *abhūtaparikalpa* の持ち主である一般の学者達の視点から見た場合に、*sūnyatā* や *tathatā* と言語表現されているものが変化しているように見えるということに過ぎないのである。ヨーガの実践に志し、実践修行者となった場合は、それがそのまま「修行者の視点」になる。初心者の修行者にとってはあるがままの姿 *tathatā* は言語概念のフィルターに覆われていてそのままを見ることができないのであり、*samālā sūnyatā* であるが、徐々にそれが取り除かれ、最終的には *nirmālā sūnyatā* に到達し、あるがままの姿 *tathatā* が修行者の目の前に「出現する」 *bhāvayati* と描くと修行の過程が判りやすくなる。

まさにこのプロセスこそ *āśraya-parivṛtti* の最初期の実践修行の様子に符合する。ここでは『瑜伽論』「本地分」の「声聞地」の例を取り上げる。
「声聞地」 A.1.5.⁽¹⁵⁾

tatra kāryapariniṣpattiḥ katamā/ yad asya yogina āsevanānvayād
bhāvanānvayād bahuḷikārānvayāc chamathavipaśyanāyā yaḥ prati-
bimbāmbano manaskāraḥ sa paripūryate/ tatparipūryās cāśrayaḥ
parivartate, sarvadauṣṭhulyāni ca pratiprasrabhyante/ āśrayapari-
vṛtteś ca pratibimbam atikramya tasminn eva jñeye vastuni nirvi-
kalpaṃ pratyakṣaṃ jñānadarśanam utpadyate: prathamadhyānasa-
māpattuḥ prathamadhyānalābhinaḥ prathamadhyānagocare,
dvitīyatṛtīyacaturthadhyānasamāpattuḥ caturthadhyānalābhinaḥ
caturthadhyānagocare ākāśānantyāyatanavijñānānantyāyatanākīṃ
canyāyatananaivasaṃjñānāsaṃjñāyatanasamāpattus tallābhinas
tadgocare/ iyaṃ ucyate kāryapariniṣpattiḥ//

A [質問] 「なすべきことの成就」とは何か？

B [答え] そのヨーガ修行者にとって、[心を] 落ち着かせ (止)
[注意深く] 観察する (観) [修行] をひたすら専心することに付き
従い、実現することに付き従い、繰り返し繰り返し行うことに付き

従うことで、[心的] 映像を瞑想対象とする心を集中する行為が完成されるということである。それが完成するから[そのヨーガ行者の] 抛り所が変化し、そしてすべての重苦しさが軽やかになる。抛り所が変化したことによって、[心的] 映像が乗り越えられて、[心的映像の描き出していた] それそのものである知らるべき“もの”[そのもの] から分別判断を伴わず直接に知覚する知り見ることが立ち現れてくるのである。最初の禪定に達している者、つまり最初の禪定を獲得している者にとっては、最初の禪定の活動領域から[立ち現れてくるのであり]、第二第三第四禪定に達している者、つまり[第二第三] 第四禪定を獲得している者にとっては、[第二第三] 第四禪定の活動領域から[立ち現れてくるのであり]、限りなく広がり行く空間・限りなく広がり行く識別判断・何もないということ・想うでもなく想わないのでもない領域に達した者、それを獲得した者にとっては、その[禪定の] 活動領域から[立ち現れてくるのである]。これを「なすべきことの成就」と言うのである。⁽¹⁶⁾

これはブッダに到達する最終段階ではなく、上記のように四禪定や四無色定などにおいて修行者のレベルが段階的に上がって行くプロセスを描いている。⁽¹⁷⁾ 翻訳の中で心的映像とした *pratibimba* は、ヨーガの実践修行者が瞑想対象として設定する本尊のイメージ *pratibimba* である。⁽¹⁸⁾ 修行者はこの本尊を置き、それに何度も何度も繰り返し心を集中させる（*manaskāra*）のである。ここで修行として使用されているタームは *śamatha* と *vipaśyanā* であり、仏教で修行プロセスを表す基本的なタームである。このヨーガ瞑想が極まると、修行者が瞑想対象として立てていた本尊のイメージを超えて、本尊そのもの、つまり *jñeya-vastu* に到達することになる。修行者の視点からすると、修行者の目の前に忽然と本尊のあるがままの姿 *tathatā* が立ち現れて来るのである。

周知のように、『中辺分別論』には *āśraya-parivṛtti* という概念は一切出てこない。同じように古い成立と考えられる『大乘莊嚴經論』は *āśraya-*

parivṛtti の考え方をもっているわけであるから、『中辺分別論』が āsraya-parivṛtti を知らなかったとは考えにくい。『中辺分別論』は、その第三章で説き示す三性説という形で凡夫からブッダへの認識の仕方の変化を提示しようとしたと筆者は考えている。その理由は様々考えられるが、『中辺分別論』は修行のプロセスを、āsraya-parivṛtti という修行者の生の実体験のプロセスに沿って説く形ではなく、凡夫がブッダへと変わる認識の基点を一般の学者達の持つ分別判断 abhūtaparikalpa に置いて、日常レベルでも体験できる認識の変化するプロセスとして説明することのできる三性説という形で、彼らに向けて提示する意図があったためであると考えている。つまり、修行体験をある程度もっている修行者達であれば、āsraya-parivṛtti を修行中に追体験することができるが、そうした体験の乏しい人々には観念論的な物語となってしまう。そこで、凡夫の認識の仕方として、虚妄である分別判断 abhūtaparikalpa によってもものを見るという構図は、grāhya-grāhaka ないし abhilāpya-abhilāpa という言語概念のやり取りから造られた意味対象 artha を見ている構図と同じであるから、認識対象は parikalpita-svabhāva として言語表現するのが妥当であり、そうした状況を生み出している元凶である grāhya-grāhaka が修行によって消え失せたとき、つまりは修行が完成してブッダとなったときには知るべきもの jñeya-vastu, tathatā というあるがままの姿が修行者の前に立ち現れてくるのである。その状態とは修行が完成した状況であるから pariniṣpanna-svabhāva と言語表現したのである。⁽¹⁹⁾

3. Sthiramati の意図を文献の中に探る

『中辺分別論』を註釈した Sthiramati は abhūtaparikalpa を基点とする認識のプロセスを āsraya-parivṛtti の考え方をもって解釈し直すのである。その特徴的な部分は『中辺分別論』1.16. 註釈部分である。⁽²⁰⁾

tasmāt saṃkleśaviśuddhikālayoḥ śūnyataiva saṃkṛīyate viśudhyate ceti pradarśanārtham āha ,

saṃkṛīṣṭā ca viśuddhā ca ,

*ity asyāḥ prabhedah / kadā saṃkṣiptā kadā nirmaṇety anavabodhāt
prcchati kadā saṃkṣīsyate kadā viśudhyata iti ,*

sā samalā nirmalā ca /

*iti vistaraḥ / āśraya-aparāvṛtti-parāvṛtṭy-apekṣayā samalā ca
prahīṇamālā ca vyavasthāpyate /*

故に、同じ空性が、汚れの傾向の時には汚されており、清浄なときには浄化されていると示すために言う。

[空性は] 汚れの傾向であり、清浄の傾向である

と言うのがそれ（空性）の区別である。[空性は] どのような時に汚れの傾向にあり、どのような時に無垢であるのかを了解していない（腑に落ちていない）から「どのような時に汚れの傾向であり、どのような時に清浄の傾向であるのか」と質問する。

それ（空性）は垢を有している状態と垢のない状態とである等と言った。拠り所が変化していない状態と変化した状態に鑑みて、[空性が] 垢を有している状態と、垢を断滅した状態と解釈する。

Sthiramati は確かにここに āśraya-parivṛtti を持ち込んでいるが、āśraya-parivṛtti の歴史的な発展の経緯から⁽²¹⁾見ると、一度この理論が固定化された後でしか見られない表現を使っていることに気づく。それは āśraya-aparāvṛtti という表現である。つまりこの表現は修行によって修行者の拠り所 āśraya 全体が変化して行くという実体験に沿って表現されているのではなく、ブッダとなった場合に拠り所 āśraya が完全に変化し尽くした状態 parivṛtti を基点として、つまりブッダもかつて凡夫であった状態を振り返って、だからこそ修行の途中にある修行者を含めて、「拠り所が変化していない状態」āśraya-aparāvṛtti と表現しているのである。Sthiramati は、修行のプロセスとして拠り所 āśraya が徐々に変化して行くということを十分に知った上で、samalā śūnyatā ないし tathatā の凡夫の状態と nirmalā śūnyatā ないし tathatā が成就したブッダの状態を睨んで、一般の学者達の日常の認識の変化を辿る形で parikalpita の状態から

pariniṣpanna の状態へと変化して行くプロセスを、つまりは修行することと他からの情報に依存する縁起的な存在であると表現する paratantra、すなわち修行者自身を変化するプロセスの立役者として三性説という形で表現したと考えれば、これに対応させて変化する前を āsraya-aparāvṛtti、そして変化したあるいは変化し尽くした後を āsraya-parāvṛtti という形で āsraya-parāvṛtti にあらたな段階の解釈を持ち込んだことになる。結果的には修行経験の乏しい学者向けと修行者向けとの二つの意図を融合したことになる。修行によってヨーガ行者のレベルが少しずつ上がって行くという変化のプロセスであった上記の「声聞地」の転依の実践修行の意味合いを強く持つ表現が、次第にブッダになる最終段階を踏まえて「拠り所が変化し尽くした状態」へと進展し、さらにブッダの転依をさらに超えて、転依のタームが固定したテクニカルタームとなり、唯識理論体系の中でも矛盾のない理論化への道を辿る時代に入ったと思われるのである。

4. まとめ

長尾雅人が1982年に名著『摂大乘論 和訳と注解』上 p.299の箇所ですの様

に述べている。

「自己の内にも外にも、物質的なものを分別し認識していることは既定の事実であるが、その事実が何を意味すると考えるべきかが、今の問題である。それに答えて、瑜伽行者は物質的なものをまず識の表象として捉え、それとともにその表象が汚染の依り所であり原因であると考え。そう考える「べき」なのであり、その「ために」、それを「目的として」、物質的なものも識の表象にすぎない、と説く。この場合、物質や肉体が直ちに汚染の原因なのではなく、ただ表象がそのような原因となる。表象であるから「唯識」といわれ、したがって外的な存在ではないから、その同じことを「無境」ともいう。かくして「唯識無境」とはいうが、「唯識無物質」（唯識無色）というのではない。「物質的なものの表象」を汚染の原因とし

て考えるべきであるから、その表象を転換することによって、転迷開悟が可能となる。」

瑜伽行唯識学派が外界实在論者か外界否定論者かなどそもそも何の問題にもならないことを上記の文章は明示している。にもかかわらず、唯識がいまだに vijñāna の他に物質は何もないと誤解されているのは何故であろうか。それは瑜伽行派という名称を後代つけるようにヨーガ行の熱心な実践者達が長い年月に亘って記録し続け、それを理論体系化したものであることに注意が払われていないことに起因するのである。そこで筆者は一般的な名称としても通用するであろう「修行者の視点」という基準を提唱したに過ぎないのである。

その視点からすれば、ヨーガ修行者の見え方には修行の完成度に応じた変化があり、そのことに注目しているのであって、ブッダの境地を目指す修行プロセスを説いていることが判るであろう。外界に物質があるのかないのかなどとは全く別次元の話なのである。物質の有無に気を取られてしまうと、言語表現できないはずの物質そのもの、筆者の表記法では“もの”そのものを何故『中辺分別論』がわざわざ *avaśiṣṭa* と表現したのかの意図がわからなくなってしまう。実践修行の結果、どのようにして苦しみ迷う状態を脱して、心安らかな境地に至れるのか、またそうしたプロセスにどのようにしたら多くの人を導けるのかに関心があるのである。そうでなければ何故に大乘仏教徒としての意識を宣揚する『大乘莊嚴經論』などの論書がまとめられたかも判らないし、修行をする意味すらなくなってしまうであろう。このことがどうしても腑に落ちないというのであれば、伝統的に用意されている数息観はじめ不浄観、慈悲観を適切な指導者の下で実践してみるしかないであろう。それは、そうした修行法の上に唯識観もあるからである。

附記

当研究は科学研究費 基盤研究(B) 課題番号25284010「スティラマティ（安慧・堅慧）の思想の総合的研究」の助成を受けた研究成果の一部である。

略号表

- MAV *Madhyāntavibhāga*
- MAVBh *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript by Gadjin M. Nagao, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1964*
- MAVT *Madhyāntavibhāgaṭīkā, exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda, édition d'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1966*
- BoBh (Tattvārtha:Takahashi) 『『菩薩地』「真実義品」から「摂決摂分中菩薩地」への思想的展開 -vastu 概念を中心として-』山喜房佛書林、東京、2005. Philosophical Developments from the *Bodhisattvabhūmi* to the *Bodhisattvabhūmiviniścaya*: With Special Reference to the Concept of *Vastu* as Used in the “Tattvārtha Chapter.
- 平川彰 Hirakawa, Akira
1979 『インド仏教史』下巻、春秋社、東京
- 長尾雅人 Nagao, Gajin
1982 『摂大乘論 -和訳と註解-』上、講談社、東京
- 大竹晋 Ootake, Susumu
2008 校訂『新国訳大蔵経 インド撰述部 釈経論部15 大宝積経論』大蔵出版、東京
- 佐久間秀範 Sakuma, Hidenori
1990 *Die Āśrayapariṣṭi-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Teil II, Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 40, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- 2011 The Historical Development of the *Āśrayapariṣṭi* Theory. In: Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism SAMBHĀṢĀ, Nagoya, pp.39-59.
- 2013 「註釈家ステイラマティは一人か？」(Was There Really Only One Commentator Named Sthiramati?) 『仏教学』第55号、(*Journal of Buddhist Studies*, No.55)、東京、pp.59-86.
- Silk, Jonathan A.
2009 Remarks on the *Kāśyapaṭīkā* Commentary. In: INDICA ET TIBET-ICS 52 PĀSĀDIKADĀNAṀ Festschrift für Bhikkhu Pāsādika, Marburg.
- 寺本婉雅 Teramoto, Enga
1974 『ターラナータ印度仏教史』東京、国書刊行会

註

- (1) 平川彰1979 p.229の系統図参照。
- (2) Dharmapāla は護法と漢訳され、しかも彼に帰せられる著作はすべて漢訳のみ現存する。漢訳には漢訳者の付加した内容も少なからず見受けられるが、四

- 智と八識が結びつく過程を見ただけでも、『成唯識論』が護法の正当説として示す結合関係は Śīlabadhra の時には見られない。Śīlabadhra が戒賢と翻訳された人物と同一で、護法を継承する人物であるとの伝承を信じるのであれば、後の法相教学が正当とする結合関係は護法には存在しなかったはずである。
- (3) こうした瑜伽行唯識派の諸論師の系統に関して筆者は佐久間秀範2013などのいくつかの論文で考察してきた。
- (4) ここ序文に記した内容については佐久間秀範2013ですでに詳しく述べたものに、若干の新たな情報を加えたものである。
- (5) 「堅慧」と「安慧」とを同一人物とすることには注意が必要であることについては佐久間秀範2013, p.(69) で触れた。
- (6) 詳しい内容については大竹晋2008, pp.17-25 「『大宝積經論』解題」、Jonathan A. Silk2009に述べられている。
- (7) 経量部ということについて筆者はこれまでの諸論文で触れてきたが、経を量とする人々ということから一般常識的な人々のものの見方と捉えることにしている。そのように考えることで、後代経量部の見解とされるものが現代社会においても常識的なものの見方と近いものと考えられることが納得できる。
- (8) MAVBh, p.17, 16ff.
- (9) 佐久間最新論文（現在入校中）「梵天勧請と初転法輪の意味するもの－瑜伽行派の立場から－」（『智山学報』第六十五輯所収予定）参照。
- (10) BoBh (Tattvārtha:Takahashi) p.101ff. 5.4.2. 参照。
- (11) MAVBh, p.19, 5ff.
- (12) 「表出」は pratibhāsa に対して筆者が与えた日本語であるが、何かに対して輝き出すというニュアンスからして *erscheinen, die Erscheinung* というドイツ語に近いのではないかと考えている。認識する者が何かに対して心にある何かを言語概念をとまなう言語表現として表面化させるあり方を扱っていると考えられる。心理学で投影法 *projective technique* の様々な解釈の推移の中で、フロイトが意識上に上らないよう抑圧されたものを産出する意味合いから無意識のあり方を示すこととはズレがあり、この投影が必ずしも抑圧されたものだけが産出される訳ではないが、本来意味のない点の集まりに人面魚など言語概念化の形で投影するありかたも pratibhāsa のヒントになるように思う。ただし、投影法の中でリンゼイが反応の様式としてあげる連想 *association* など5種類の中に「表出」と日本語訳される *expression* があるが、それを筆者が意識して「表出」と訳出したものではない。
- (13) MAVBh, p.24, 4ff.
- (14) MAVBh, p.25, 9ff.
- (15) Sakuma1990, p.8: A.1.5. 参照。
- (16) Sakuma1990, p.102: A.1.5. 参照。
- (17) 段階的に、徐々に進むことについては次の部分に *anupūrveṇa* あるいは *śānaiḥ śānaiḥ* という形で示されている。
Sakuma1990, p.17: C.1.1.
tatrāśrayanīrodhaḥ prayogamanasikārabhāvanānuyuktasya yo dauṣṭhulya-

sahagata āsrayaḥ, so 'nupūrveṇa nirudhyate, praśrabdhisahagataś cāśrayaḥ
parivartate/ ayam āśrayanīrodho 'yam āśrayaparivartaḥ yogakaraṇīyaṃ/
Sakuma1990, p.27: G.3.

tatprathamopanipāte cittaudbilyaṃ cittasumanaskatā prāmodyasahagatāla-
mbanasābhirāmataḥ ca cittasya tasmin samaye khyāti/ tasyordhvaṃ yo 'sau
tatprathamopanipāti praśrabdhivegaḥ, sa śanaiḥ śanaiḥ pariślathataro bha-
vati, chāyevānugatā praśrabdhīḥ kāye ca pravartate/ yac ca tad audbilyam
cetasas tad apy avahīyate, praśāntākāraṃ ca cittam ālambane śamathopa-
stabdhaṃ pravartate/ tata ūrdhvaṃ ayaṃ yogī ādikarmikaḥ samanaskāro
bhavati, samanaskāra iti ca saṃkhyāṃ gacchati/ tat kasya hetoḥ/ rūpāva-
caro 'nena samāhitabhūmiko manaskāraḥ parittas tatprathamataḥ pratilab-
dho bhavati/ tenocyate samanaskāra iti/

(18) 本尊として提示されているものは aśubhā, maitrī, idaṃpratyayatā-pratityasa-
mutpāda などである。

(19) 『中辺分別論』 1.5註釈 MAVBh, p.19, 14ff.

evam abhūtaparikalpasya svalakṣaṇaṃ khyāpayitvā saṃgrahalakṣaṇaṃ
khyāpayati / abhūtaparikalpamātre sati yathā trayāṇāṃ svabhāvāṇāṃ
saṃgraho bhavati /

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /

arthād abhūtaparikalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitaḥ // 5 //

arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ / abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ /
grāhyagrāhakābhāvaḥ pariniṣpannaḥ svabhāvaḥ /

(20) MAVT p.51,12ff. 参照。

(21) Sakuma2011参照。